

## **ROZWÓJ TEOLOGII PRACY**

Wieloznaczność pojęcia pracy i idący z tym w parze różny sposób jej definiowania, zależny nie tylko od dyscypliny, w ramach której się nią zajmujemy, ale także od koncepcji człowieka, przyjmowanej przez mówiącego, nakazuje nam rozpocząć nasze rozważania od sformułowania takiej definicji, która byłaby użyteczna w teologii. Winna to być definicja personalistyczna i zarazem dostatecznie szeroka, ażeby pozwalała na wydobywanie tych wszystkich aspektów zagadnienia pracy, jakie mają znaczenie w rozważaniach teologicznych.

Zgódźmy się więc, że pracą jest każde indywidualne lub zbiorowe działanie ludzkie, mające na celu doskonalenie człowieka i świata. Nie wdając się w szerszą i dokładniejszą analizę tej definicji, bo nie jest to w tej chwili naszym celem ani zadaniem, ograniczymy się do podkreślenia pewnej dwoistości pracy, zarówno gdy idzie o podmiot działania, gdyż praca ma zawsze indywidualny i społeczny charakter, jak i odnośnie jego celu, bo zawiera ona zawsze odniesienie do działającego oraz do tego, na co działanie jest skierowane. Praca jest w swej istocie doskonaleniem, to znaczy tworzeniem nowego dobra, nowych wartości; stąd niszczenie, albo zespoły działań, które nie przyczyniają się do wytwarzania nowych wartości nie są pracą, gdyż są bezsensowne. Tylko działania sensowne są godne człowieka, są rzeczywiście ludzkie i tylko takie działania są pracą w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Twierdzimy, że chrześcijaństwo, a nawet jeszcze wcześniej Objawienie od samego jego początku nadało pracy ludzkiej zupełnie nowy sens i że świadomość tego sensu dojrzuje wraz z rozwojem społecznej nauki Kościoła i dopełnia się wraz z powstawaniem nowych form pracy oraz jej organizacji.

Tradycja judeo-chrześcijańska w zakresie rozumienia pracy i praktycznego do niej stosunku jest wręcz przeciwstawna w porównaniu z tradycją antyku grecko-rzymskiego. W świetle tej ostatniej ludzie, a nawet bogowie są częścią świata i mogą tylko starać się go poznać i zrozumieć, ale nie zmienić; wyrazem tego jest choćby mit prometejski, w myśl którego próba opanowania sił przyrody jest uznawana za bunt przeciw Przeznaczeniu.

W związku z tym docenia się twórcze znaczenie myśli, ale nie pracy, która w związku z tym jest niegodna człowieka wolnego.

Zupełnie inaczej sprawy te ujmuje Biblia. Człowiek stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1, 27) został powołany do tego, by czynił sobie ziemię poddaną (Rdz 1, 28), by ją uprawiał i ażeby jej doglądał (Rdz 2, 15) i ażeby owoce swej pracy spożywał wedle swego upodobania (Rdz 2, 16). Człowiek ma więc zapanować nad ziemią i doskonalić ją przez swoją pracę, uczestnicząc w ten sposób niejako w dziele stworzenia. Biblia dostrzega także uciążliwość pracy (Rdz 3, 17 nn) i wskazuje na nieposłuszeństwo Bogu, jako na jej źródło (Rdz 3, 17). Praca jednak nie znajduje się w Biblii w pogardzie, lecz jest otoczona szacunkiem, który odnosi się także do człowieka pracującego. Wskazuje się nawet na analogię między pracą Boga, a pracą człowieka (Wj 23, 12), chwali się pracowitość i zapobiegliwość (Mdr 31, 10 nn), potępia się lenistwo (Mdr 6, 4 nn), a przede wszystkim wszelkie formy wyzysku pracy, zarówno w formie domagania się od człowieka nadmiernego wysiłku, jak też w formie zatrzymywania godziwego wynagrodzenia (Wj 1, 11; Kpł 19, 13; Pwt 24, 14 nn).

Ewangelia jest w całej swej treści uświęceniem pracy i podniesieniem godności ludzi pracy, którymi wszak Chrystus się otacza, ale także zawiera wyzwolenie ludzi ciężko pracujących przez łaskę Zbawiciela (Mt 11, 28). Apostołowie, zwłaszcza św. Paweł, nie tylko przypominają często obowiązek pracy (Ef 4, 28; 1 Tes 4, 11; 2 Tes 4, 10 n), ale sami dają jej przykład znajdując w tym powód do chluby (1 Kor 4, 12; 1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 7 nn). Nie robią też żadnej różnicy między niewolnikami a wolnymi. Postawa ta udzieliła się pierwszym chrześcijanom, czego świadkami są Ojcowie Apostolscy: „starajcie się, by wśród was bez pracy nie był żaden chrześcijanin”<sup>1</sup>. Obowiązek pracy podkreślają także Apologeci przy okazji obrony przed zarzutem, że chrześcijanie uchylają się od pewnych rodzajów pracy, takich mianowicie, które mogłyby być poczytane za współdziałanie w kulcie pogańskim<sup>2</sup>. Św. Bazyli nie tylko domaga się pracy od swoich mnichów, ale wzywa do niej wszystkich chrześcijan posługując się argumentacją nie tylko religijną, ale i gospodarczą. Ważne miejsce w chrześcijańskiej nauce o pracy zajmuje św. Augustyn, który podkreśla jej twórczy charakter i dostrzega w niej udział w dziele stworzenia, a zatem współdziałanie z Bogiem, ale także

<sup>1</sup> *Didache*, 12, 3.

<sup>2</sup> Tertulian, *Apologetyk*, r. 42 n.

ukazuje możliwość łączenia pracy z modlitwą. W ten sposób Augustyn zmierza nie tylko do przełamania antycznego kompleksu niewolnictwa, wyrażającego się w przekonaniu, że praca zwłaszcza fizyczna przystoi tylko niewolnikom, ale także stwarza podstawy, rozwiniętej potem przez św. Benedykta, a jeszcze później przez zakony żebracze duchowości średniowiecznej.

Benedyktyńska idea pracy na chwałę Bożą oraz łączenie pracy z modlitwą, czy nawet modlitwy z pracą (*ora et labora*) była także rozumiana jako idea modlitwy pracą i zaowocowała w średniowieczu nie tylko wspaniałymi dziełami sztuki, której twórcy niezależnie od tego, czy byli oni budowniczymi katedr, czy zwykłymi rzemieślnikami, pragnęli przez swe dzieła chwalić swego Pana i Stwórcę. Idea ta zaowocowała zresztą także niemałymi sukcesami gospodarczymi zakonów, ale także mistrzów rzemiosła. Idea pracy na chwałę Bożą nakazywała pracować także tym, których nie zmuszały do tego potrzeby gospodarcze, ale skłaniała pobożność.

Między innymi dominikanie rozwijają w średniowieczu typ duchowości przeznaczony nie tylko dla zakonników, ale także dla ludzi świeckich. Polega on na łączeniu w sobie obrazu dwóch siostr ewangelicznych: Marii i Marty, poprzez praktykę kontemplacji (*vita contemplativa*) z działalnością praktyczną (*vita activa*). Idee takie spotykamy u św. Tomasza z Akwinu oraz u innych jego konfratrów w zakonie<sup>3</sup>. Tomasz z Akwinu z właściwym sobie realizmem formułuje ponadto cztery konkretne cele pracy: zdobycie dóbr koniecznych do życia, przeciwdziałanie lenistwu, opanowanie pożądliwości ciała i możliwość udzielania jałmużny<sup>4</sup>.

Średniowiecze, ani nawet późniejsza scholastyka nie dopracowuje się pogłębionej, uniwersalistycznej teologii pracy. Nie sprzyjał temu niewątpliwie stanowy schemat społeczeństwa, którego świadomość scholastyczna nie potrafiła już potem przewyciężyć, gdyż ulegała ustalonym schematom myślowym. Reformatorzy, którzy odrzucili monastycyzm musieli szukać jakiegoś modelu doskonałości chrześcijańskiej dla ludzi żyjących w świecie, podejmują ideę zawodu-powołania (*der Beruf*), w myśl której chrześcijanin może i powinien się poświęcić przez wiarę oraz przez dobre wykonywanie swych obowiązków zawodowych. Interpretacja tej idei nie poszła jednak w kierunku pracy, jako takiej, lecz w kierunku sukcesu gospodarczego, czy może nawet funkcji gospodarczej. Zaciążyła na tym niewątpliwie nauka Kalwina

<sup>3</sup> K. Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, s. 89 n.

<sup>4</sup> C. S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977, s. 47.

o predestynacji z jednej strony, a rozwój mentalności mieszczańskiej z drugiej.

Późniejsi scholastycy zajmują się zagadnieniem pracy jedynie w ramach teologii moralnej podkreślając obowiązek pracy i wskazując na cnoty, jakie się z wypełnianiem tego obowiązku łączą. Wraz z rozwojem ekonomii i nauk pokrewnych dokonuje się swojego rodzaju zeświecczenie całej problematyki pracy. Praca jest rozważana w kategoriach czynników produkcji, staje się jednym z nich, jest traktowana jako wielkość ekonomiczna. Rodzi się problem wydajności pracy, jej technicznej organizacji i racjonalizacji, a kiedy zaczyna się wreszcie dostrzegać miejsce człowieka w produkcji, to człowieka tego traktuje się przede wszystkim jako producenta, a dopiero potem jako człowieka; zapoznaje się natomiast całkowicie jego nadprzyrodzone powołanie.

Socjaliści zaczynają wprawdzie dostrzegać miejsce pracy w systemie społecznym, głoszą nawet swojego rodzaju kult pracy, spodziewają się bardzo wiele po jej społecznej organizacji (socjaliści utopijni) jako źródle postępu społeczno-gospodarczego, albo głoszą przede wszystkim kult samego postępu, który uważają za wartość samą w sobie i za istotny czynnik rozwoju samego człowieka (socjaliści marksistowsy). Jedni i drudzy, choć w różny sposób, nadają ideologii pracy w jakimś sensie religijny charakter, ale nie ma to nic wspólnego z chrześcijaństwem nawet wtedy, kiedy (jak u *saint-simonistów*) odwołują się do niego w nazwie, a potem i w niektórych tezach.

Katolicy dochodzą, lub raczej powracają do tej problematyki stosunkowo późno, bo dopiero niemal w połowie XIX wieku i to nie w nawiązaniu do tradycji chrześcijańskiej, a tym bardziej teologicznej w tym zakresie, lecz w odpowiedzi na konflikty społeczne, jakie wynikły na tle wykształconej w warunkach kapitalistycznych społecznej organizacji pracy (*salariat*) i to początkowo w nawiązaniu do doktryn socjalizmu utopijnego, a nawet pod jego wpływem. Warto tu wymienić choćby J. B. Buchez († 1865), którego interesuje przede wszystkim problematyka ludzi pracy i ich społecznej sytuacji. Stara się więc walczyć z bezrobociem i w tym celu usiłuje organizować stowarzyszenia produkcyjne posiadające własny majątek. Zmierza więc do pewnych form społecznej organizacji pracy, w których praca ma pierwszeństwo przed własnością, gdyż to ona jest jego zdaniem jedynym źródłem własności.

W tym samym mniej więcej czasie zagadnienie pracy znajduje się w centrum zainteresowania także niektórych liberalnych działaczy społecznych, będących katolikami. Przykładem takiego stanowiska są rozważania na temat pracy Fryderyka Ozanama

(† 1853), który stwierdza, że szacunek dla pracy jest nakazem Bożym, a sama praca w swej istocie polega na współdziałaniu wszystkich w ramach społeczeństwa. Najważniejszym problemem współczesnej doby jest, zdaniem Ozanama, właściwa organizacja pracy. Należy mianowicie zmierzać do tego, ażeby tak organizować zakłady pracy, by mogła być uszanowana wolność i godność osobista robotnika. Główną zasadą tej organizacji winien być nie interes produkcji, jak to jest dotychczas w wyniku stosowania zasady *homo oeconomicus*, lecz interes robotnika.

Biorąc zaś pod uwagę interes robotnika należy pamiętać, że żyje on w rodzinie, że ma prawo do rozwoju, do czasu wolnego, do szczególnej ochrony w wieku młodzieńczym, do zdrowego środowiska moralnego, do wychowania potomstwa, wreszcie do dostępu do dóbr wyższych. Interesy te winny być brane pod uwagę nie tylko przy organizacji pracy, ale także przy ustalaniu wysokości wynagrodzenia za pracę, które jest przecież prawem robotnika. Tu wchodzi w grę trzy rodzaje potrzeb: utrzymanie robotnika i jego rodziny, wychowanie potomstwa i zabezpieczenie starości<sup>5</sup>. Zainteresowanie problematyką pracy kieruje się tu, jak widzimy, nie tyle na płaszczyznę ściśle teologiczną, lecz raczej ku zagadnieniom humanizacji pracy.

Do spraw organizacji pracy nie tylko w zakładzie pracy, ale w kontekście całego życia społecznego, przywiązuje wielką wagę Fryderyk Le Play († 1882). Opowiada się on przede wszystkim za stabilizacją stosunków pracy i ścisłym powiązaniem między organizacją przedsiębiorstw i zakładów pracy a innymi wspólnotami, w których żyje pracownik, przede wszystkim rodziną. Praca w przemyśle, podobnie jak w rolnictwie, nie może stać się czynnikiem dezintegracji społecznej, ale przeciwnie winna integrować i stabilizować życie społeczne w oparciu o tradycje kulturowe narodu, a w ten sposób stać się jednym z istotnych czynników kształtowania osobowości<sup>6</sup>.

Katolicy społeczni rozważają zagadnienie pracy oraz ustroju społecznego w kategoriach troski o człowieka pracy i dostrzegają niemal wszystkie zagrożenia, jakie stwarzał system pracy w ustroju kapitalistycznym. Domagają się w związku z tym gruntownej reformy tego ustroju przeprowadzając równocześnie jego krytykę od samych podstaw, a więc począwszy od jego liberalnych i materialistycznych przesłanek. Do samego zagadnienia pracy wnoszą stosunkowo niewiele w porównaniu z przytoczonymi już uwagami

<sup>5</sup> F. Ozanam, *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon*, Paris 1831.

<sup>6</sup> F. Le Play, *L'organisation du travail*, Paris 1869.

Ozanama i Le Play'a, *novum* jednak stanowi niewątpliwie to, że z jednej strony domagają się prawnej ochrony pracy, a nawet wypracowują niektóre elementy konkretnego ustawodawstwa pracy, z drugiej natomiast opracowując program ustroju korporacyjnego zmierzają do trwałej promocji społecznej i politycznej ludzi pracujących. Idzie im mianowicie o to, ażeby także robotnicy nie posiadający własności, a więc proletariusze, mogli poprzez system różnego rodzaju zrzeszeń stać się równoprawnymi partnerami życia społecznego.

Wiek XIX jest więc okresem, w którym katolicy społecznicy i teologowie zajmują się bardzo żywo zagadnieniem pracy; nie dokonano jednak w tym okresie pełnej rekonstrukcji teologii pracy. Na pierwszy plan w tych rozważaniach wysuwają się problemy społeczno-ekonomiczne, organizacyjne i etyczne pracy oraz poszukiwanie dróg rozwiązania konfliktów społecznych, jakie się na tym tle zarysowały. Jest to jednak niewątpliwym wkład w problematykę teologii pracy, który winien być odnotowany, pomimo że twórcy tego wkładu mogli nawet nie zdawać sobie sprawy z tego, że zbliżają się do problematyki teologicznej, która była w owym czasie bardzo zacieśniona i zhermetyzowana.

Dyskusje na temat zagadnienia pracy znalazły swe podsumowanie i dopełnienie w encyklice Leona XIII, rozpoczynającej się od słów *Rerum novarum* (1891). Papież przypomina naukę Kościoła o godności człowieka, równości wszystkich ludzi oraz godności pracy ludzkiej, która jest jedynym źródłem bogactw państwa. Podstawą tej godności jest nie tylko godność osobowa człowieka oraz fakt, że przez pracę dokonuje się doskonalenie świata, a pracujący wyciska na materii znamię swej osobowości, lecz także ta okoliczność, że Chrystus przez swój przykład uświęcił pracę spełniając funkcje rzemieślnika: „Izali ten nie jest rzemieślnik, syn Marii?” (Mk 6, 3). Leon XIII podkreśla z naciskiem, że praca nie może być traktowana jako towar i nie może stać się narzędziem wyzysku i ucisku ludzi pracujących; porównuje przy tym pracę w systemie kapitalistycznym do pracy niewolniczej. Zmiana tego stanu rzeczy może się dokonać przez działalność wychowawczą Kościoła, ale wymaga ona także interwencji ze strony państwa, które powinno zmierzać do podniesienia rangi społecznej i gospodarczej ludzi pracy oraz do ustanowienia odpowiedniego systemu ochronnego dla ludzi pracujących — ustawodawstwa pracy, które by otoczyło opieką pracujących, a zwłaszcza kobiety i dzieci. Domaga się wreszcie Papież realizacji prawa do wypoczynku, zwłaszcza wypoczynku niedzielnego.

Encyklika nie wnosi, jak widzimy, wiele nowych elementów

do teologii pracy; jest raczej podkreśleniem godności człowieka pracy i zmierza do jego obrony, a w związku z tym w rozważaniu teoretycznym wysuwa niejako na pierwszy plan różne uciążliwości, jakie są związane z pracą w ogóle, a z pracą w systemie kapitalistycznym w szczególności. Znaczenie jej polega jednak przede wszystkim na tym, że zwraca uwagę nie tylko na los człowieka pracy, ale i na samą pracę i jej znaczenie osobowe, moralne oraz gospodarcze. Stanowi więc zachętę do dalszych studiów nad tymi zagadnieniami.

Zainteresowanie i studia nad problematyką pracy zwiększają swój zasięg w związku z rozwojem ruchu zawodowego, a w skali międzynarodowej wraz z powstaniem Międzynarodowej Organizacji Pracy (1918). Przedmiotem tych badań jest jednak przede wszystkim techniczno-organizacyjna problematyka pracy, co nie wiele posuwa na przód sprawą teologii pracy, choć w przyszłości może jej niewątpliwie służyć.

Problematyki pracy dotyka wielokrotnie encyklika Piusa XI *Quadragesimo anno* (1931), gdyż wiąże się to ściśle z proponowaną w tej encyklice reformą ustrojową, zmierzającą do przywrócenia ludziom pracy należnej im rangi społecznej. Dwa są jednak zagadnienia, które w encyklice tej postawione są w sposób oryginalny, a nawet w jakimś sensie całkowicie nowy. Pierwsze dotyczy społecznego charakteru pracy; Papież podkreśla mianowicie, że praca ma znaczenie nie tylko dla życia każdego pracującego i nie tylko dostarcza społeczeństwu potrzebnych mu dóbr materialnych, ale ona to właśnie kształtuje życie i współżycie społeczne, ma decydujące znaczenie dla obrazu i struktury tego współżycia. Druga sprawa nowa, to postulat poszerzenia podmiotowości gospodarczej pracownika. Papież stwierdza wprawdzie, że umowa salariatu nie jest sprzeczna z prawem naturalnym, ale domaga się takiej modyfikacji umów o pracę, ażeby poprzez umowę spółkową, opierającą się wyłącznie o spodziewany wkład pracy, uczynić pracownika-proletariusza równorzędnym partnerem gospodarczym w ramach przedsiębiorstwa. Jest to niejako wyprowadzenie praktycznych wniosków z nauki o godności osoby ludzkiej oraz godności pracy ludzkiej.

Lata wielkiego kryzysu gospodarczego okresu międzywojennego, kiedy to w poszczególnych krajach miliony, a w Stanach Zjednoczonych nawet dziesiątki milionów ludzi było pozbawionych pracy, przyczyniły się niewątpliwie do nowego spojrzenia na wartość samej pracy oraz zrozumienia klęski bezrobocia. W tych właśnie warunkach kształtowały się poglądy na pracę późniejszego Kardynała i Prymasa Polski Ks. Stefana Wyszyń-

skiego, który jest autorem książki, stanowiącej pierwszą pogłębiającą i całościową teologią pracy ludzkiej. Książka nosi tytuł „Duch pracy ludzkiej”<sup>7</sup>. Książka ukazała się wprawdzie zaraz po wojnie, ale powstawała w okresie wojny, a obserwacje i przeżycia, na których opierają się te rozważania pochodzą właśnie z lat trzydziestych. Autor w osobnej pracy z tego okresu zajmuje się także humanistycznymi aspektami bezrobocia<sup>8</sup>.

W swych rozważaniach o pracy Kardynał Wyszyński dostrzega wprost jej znaczenie w życiu współczesnego człowieka i społeczeństwa, ale wraca niejako natychmiast do jej teologicznych podstaw i umieszcza ją jak gdyby na styku między Bogiem a człowiekiem. Podkreśla, ukazane już w Biblii, analogie między „pracą” Boga i pracą człowieka, podkreśla szczególne znaczenie pracy samego Chrystusa i wskazuje, że praca jest niejako prawem istnienia świata, ale także prawem zbawienia. Duży nacisk kładzie na potrzebę pracy wynikającą z ludzkiej natury, ale także na obowiązek pracy oraz jego społeczne aspekty. Szczególną rangę nadaje Kardynał Wyszyński biblijnej, ukazanej już wyraźnie przez św. Augustyna myśli o pracy jako współdziałaniu z Bogiem i dodaje, iż jest ona wyrazem naszej miłości ku Stwórcy, a w związku z tym może być i staje się pewną szczególną formą modlitwy. W osobnym rozdziale zatytułowanym: „Nadprzyrodzona organizacja pracy”, uczy w jaki to sposób praca może i powinna stać się modlitwą.

Zwracając uwagę na uciążliwość pracy i związane z nią cierpienia dochodzi do ukazania jej miejsca w dziele Odkupienia, ale zaraz potem rozważa, w jaki sposób można i należy rozwiązywać pozorne, czy nawet rzeczywiste antynomie między pracą a życiem wewnętrznym i ukazuje, jakie znaczenie mają dla samejże pracy wartości, których uczestnikami stajemy się dzięki intensywnemu życiu wewnętrznemu. Osobne rozdziały poświęca tym cnotom moralnym, które mają szczególne znaczenie w procesie pracy i które w nim niejako zdobywamy: cierpliwość, nieskwapliwość, wytrwałość, stałość, sumienność, pilność, cichość, wreszcie zdolność do współżycia i współdziałania z innymi, a więc społeczny charakter pracy. Z rozważaniami o pracy łączą się w naturalny sposób rozważania o wypoczynku. Swojego rodzaju podsumowaniem wszystkich rozważań jest to, co pisze o przyrodzonej i nadprzyrodzonej radości pracy.

<sup>7</sup> Ks. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, Włocławek 1946.

<sup>8</sup> Tenże, *Przemiany moralno-religijne pod wpływem bezrobocia*, Włocławek 1937.



W książce Kardynała Wyszyńskiego ważne jest nie tylko to, o czym pisze, ale także to, co niejako zakłada i czym się nie zajmuje, gdyż uważa to, dzięki swej osobistej bliskości do całej problematyki społecznej i ekonomicznej pracy oraz dobrej znajomości ideologii socjalistycznej, za samo przez się zrozumiałe. Dzięki temu nie ulega on temu pewnego rodzaju zafascynowaniu przemianami w technice i organizacji pracy oraz doktryną socjalistyczną, jakie dostrzegamy u późniejszych o kilka czy kilkanaście nawet lat teologów pracy. Dzięki temu także Kard. Wyszyński nie uważa swych rozważań o pracy za jakieś rewelacyjne odkrycie, ale pojmuje je i podaje jako zwyczajną interpretację nauki chrześcijańskiej w tym zakresie. Zwróćmy uwagę na to, że dzieje się to dokładnie wtedy, kiedy Thils odkrywa dla teologii „rzeczywistości ziemskie” i dziesięć lat przed opublikowaniem pracy M. D. Chenu pt. *Pour une théologie du travail*<sup>9</sup>.

Lektura tej ostatniej pracy oraz, opublikowanej kilka lat później, rozprawki tegoż autora na temat teologii pracy<sup>10</sup> prowadzi do wniosku, że autor nawiązuje tu nie tylko do znanej książki Thilsa<sup>11</sup>, ale także pozostaje pod wpływem maritainowskiej interpretacji tomizmu<sup>12</sup> oraz publikacji G. Friedmana na temat psychologii i organizacji pracy we współczesnych zakładach przemysłowych. Przede wszystkim jednak ulega marksowskiej, czy nawet marksistowskiej koncepcji i interpretacji społeczeństwa oraz roli pracy w rozwoju społecznym.

Chenu zastrzegając się przed kartezjańskim oddzieleniem duszy od ciała kładzie nacisk na tomistyczną ich jedność, którą uzasadnia wpływ pracy, rozumianej dość materialnie i społecznie, na rozwój i kształtowanie się człowieka. Wpływ ten dokonuje się przede wszystkim poprzez struktury społeczno-gospodarcze, na które postęp techniczny i łączące się z nim przemiany w zakresie organizacyjnych systemów pracy oddziałują w istotny sposób. W ten sposób Chenu usiłuje przerzucić niejako pomost między tomizmem a marksizmem, zmierzając do uchrześcijanienia tego ostatniego. Proces pracy w nowoczesnym społeczeństwie prowadzi jego zdaniem nieuchronnie do uspołecznienia i pewnego zagubienia się jednostki w świadomości zbiorowej. Nawet idea pracy, jako dopełnienia dzieła stworzenia otrzymuje tu zblizoną do marksizmu interpretację.

<sup>9</sup> M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955.

<sup>10</sup> Tenze, *Esquisse d'une théologie de la création et du travail*, w: *L'enfant et son avenir professionnel*, Paris 1959, s. 11—47.

<sup>11</sup> G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Paris 1946.

<sup>12</sup> J. Maritain, *Humanisme integral*, Paris 1936.

W ten sposób Chenu oraz inni przedstawiciele teologii pracy, jak np. J. Lacroix, odbiegają dość daleko od takiego widzenia problematyki pracy, jakiemu dał wyraz Pius XII, który w duchu personalizmu domaga się, „aby ocalić i uwzględnić jej charakter osobisty, czy to gdy chodzi o zasadę, czy też o granice możliwości, w tym, co się tyczy wykonania”<sup>13</sup>. Pius XII wymienia ponadto prawo do pracy wśród podstawowych praw osoby ludzkiej. Myśl tę podejmuje Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*, z tym jednak, że z prawem do pracy łączy się u niego prawo do podejmowania inicjatywy w dziedzinie gospodarczej. Samo zaś prawo do pracy rozumie on szerzej, w kontekście jej humanizacji z jednej strony, a potrzeb rodziny oraz warunków społecznych z drugiej<sup>14</sup>. Samo zagadnienie humanizacji pracy widzi on także w kontekście organizacji przedsiębiorstw, a nie samych tylko zakładów pracy<sup>15</sup>. Wypowiedzi te nie są na pozór nowe w stosunku do tego, co znajdujemy już np. w *Quadragesimo anno*. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że są one formułowane w kontekście współczesnych przemian, którymi przecież zajmuje się encyklika *Mater et Magistra*, a zatem w świadomości tych przemian. Świadomość taka skłoniła, jak się wydaje, O. Chenu do swojego rodzaju rezygnacji, czy nawet kapitulacji w imieniu człowieka wobec procesów techniczno-gospodarczych, którym jego zdaniem człowiek jest nieuchronnie podporządkowany. Nie dostrzegamy żadnego śladu takiego fatalizmu w encyklikach Jana XXIII. Przeciwnie, to praca jest dziełem człowieka, a nie odwrotnie i człowiek ma prawo i możliwość zapanowania nad nią; ma także taki obowiązek.

Szerokie podstawy dla teologii pracy znajdujemy w uchwałach Soboru Watykańskiego Drugiego, w szczególności w „Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym”. Dokument ten podchodzi do zagadnienia pracy w potrójnym kontekście: najpierw mówi ogólnie o aktywności człowieka w świecie, potem wraca do zagadnienia tej aktywności w kontekście tworzenia dóbr kulturowych, wreszcie wydobywa ekonomiczne aspekty pracy oraz postępu technicznego<sup>16</sup>.

We wszystkich tych ujęciach podkreśla się zgodnie czynną i bierną podmiotowość człowieka w procesie pracy. Oznacza to, że praca jest dziełem człowieka i on winien nad wszystkimi zwią-

<sup>13</sup> Pius XII, Przemówienie radiowe z dnia 1 czerwca 1941, w 50-tą rocznicę *Rerum novarum*, AAS 33 (1941) 6.

<sup>14</sup> Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, n. 18 nn.

<sup>15</sup> Tenże, Encyklika *Mater et Magistra*, n. 88 nn.

<sup>16</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 33 nn; 53 nn; 63 nn.

zanymi z nią procesami panować oraz zmierzać do ich porządkowania i podporządkowania podstawowemu powołaniu człowieka. Oznacza to także, że praca, jej wytwory oraz postęp techniczny winny służyć człowiekowi i być poddane jego kierownictwu. Nie ma tu miejsca na żaden fatalizm, na niemoc wobec procesów społecznych i podporządkowanie się ich trendom, nie ma tym bardziej rezygnacji z windykowania zasad moralnych; jest natomiast wiara, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest powołany nie tylko do doskonalenia świata w zgodzie z wolą Bożą, ale także do kontrolowania i kierowania wszystkimi przedsięwzięciami i procesami, jakie do tego zmierzają.

Sobór podkreśla wprawdzie pewną odrębność tych procesów, stwierdza ich autonomię i dostrzega, że kierują się one pewnymi własnymi prawidłowościami, ale autonomia ta ma raczej techniczny niż moralny charakter i nie oznacza ona, iż rzeczy stworzone nie zależą od Boga i nie podlegają w rękach człowieka nakazom moralnym. Sobór przypomina ponadto, że natura a zatem i aktywność ludzka została skażona przez grzech, że człowiek w tej aktywności podlega słabości, a sama ta aktywność stała się elementem „walki przeciwko mocom ciemności”<sup>17</sup>. W konsekwencji także owa aktywność, choć ma charakter i cele bezpośrednio doczesne, została objęta dziełem odkupienia i dzięki temu dziełu winna być „doprowadzona do doskonałości w tajemnicy paschalnej”<sup>18</sup>. Działalność ta wreszcie, zgodnie z nauką Soboru, została objęta tajemnicą eschatologicznej nadziei i będzie miała swój udział w „nowej ziemi i nowym niebie”.

Myśli o pracy przewijają się także z natury rzeczy w rozdziale Konstytucji poświęconym zagadnieniom kultury. Podkreśla się mianowicie, że człowiek jest i powinien się czuć twórcą kultury z wszystkimi konsekwencjami tego faktu, a więc przede wszystkim z poczuciem autonomii i samodzielności, ale i odpowiedzialności w tym zakresie. Świadomość tych konsekwencji warunkuje i sprawia wzrost moralnej dojrzałości rodzaju ludzkiego, ale określa także odpowiedzialność poszczególnych ludzi za postęp kultury. Sobór ukazuje niebezpieczeństwa, jakie się pojawiają wraz z przyspieszeniem rozwoju cywilizacji i wzrostu wymiany kulturalnej między poszczególnymi grupami kulturowymi: oderwanie od dziedzictwa kulturowego, specjalizacja, udocześnienie kultury. Wiele uwagi poświęca Sobór znaczeniu wiary w rozwoju kultury oraz związkom, jakie zachodzą między Ewangelią a kulturą. Podkreśla się przy tym, że w rozwoju kultury nie może

<sup>17</sup> Tamże, n. 37.

<sup>18</sup> Tamże, n. 38.

zagubić się ludzka podmiotowość oraz osobowe cele człowieka: naturalne i nadprzyrodzone. Człowiek bowiem jest twórcą, ale i celem kultury, jej czynnym i biernym podmiotem; odnosi się to w całej rozciągłości do każdego człowieka, a nie tylko do tych, których jesteśmy skłonni nazywać „twórcami” kultury. Nie umniejsza to w żadnym stopniu społecznego charakteru kultury w wielorakim rozumieniu tego sformułowania.

Priorytet człowieka w procesie rozwojowym, jego kierownicza rola w stosunku do postępu gospodarczego i technicznego oraz priorytet pracy w stosunku do innych czynników i elementów życia gospodarczego, to tezy, które wysuwają się na pierwszy plan w wypowiedziach Soboru na temat życia gospodarczego<sup>19</sup>. Sobór przypomina tu znane myśli o osobowym charakterze pracy, o pracy jako doskonaleniu stworzenia oraz o godności, jaką nadał pracy sam Jezus Chrystus, pracujący w Nazarecie. „Ponadto, czytamy, pracownicy winni mieć możność rozwijania swych zdolności i osobowości właśnie przez samo wykonywanie pracy”<sup>20</sup>. Przypomina też Sobór znaną problematykę konfliktów przy pracy oraz sposobów ich rozwiązywania.

Zapewne to rozdzielenie problematyki pracy między trzy różne rozdziały dokumentu sprawiło, że komentatorzy na ogół nie ukazują wszystkich wymiarów tego zagadnienia, zawartych w *Gaudium et spes*, i wydają się nie dostrzegać, że zawiera on teologię pracy w pełnym niemal wymiarze. Rekompensuje to niejako Paweł VI, który w dwóch akapitach encykliki *Populorum progressio* streszcza wszystkie podstawowe tezy tej teologii, zastrzegając się jednak na początku przed „przesadną mistyką pracy”<sup>21</sup>. Dopiero publikacje poświęcone wyłącznie teologii pracy, choć ulegają wpływowi jej marksistowskiego nachylenia, sięgają obficie do Konstytucji *Gaudium et spes*<sup>22</sup>, wydobywając z jej skarbcza co cenniejsze myśli, ale nie zawsze układając te myśli w takie wzory, jakich wymagałaby pełna i integralna interpretacja całości zawartej tu nauki o pracy. Przestroga Pawła VI przed przesadną mistyką pracy wydaje się być nadal aktualna, jak i z drugiej strony przewyciężenie jej całkowitej laicyzacji będzie wymagało jeszcze niemałego wysiłku. Te dwa przeciwieństwa nie są zresztą od siebie, jak to zazwyczaj bywa, zbyt odległe; żadne z nich natomiast nie wydaje się być bliskie rozwiązania humanistycznych problemów pracy, gdyż kluczem do ich rozwiązania jest afirmacja osoby ludzkiej i jej godności oraz jej relacji do Boga i świata.

<sup>19</sup> Tamże, n. 67.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, n. 27.

<sup>22</sup> C. S. Bartnik, dz. cyt.

Encyklikę Jana Pawła II, rozpoczynającą się od słów *Laborem exercens*, należy odczytywać w kontekście dotychczasowej nauki Kościoła na temat pracy, w szczególności doktryny soborowej, gdyż jest ona jej naturalną kontynuacją, wyjaśnieniem i aplikacją. Należy jednak brać także pod uwagę fakt, że sytuacja człowieka pracującego, a jest nim dzisiaj praktycznie każdy człowiek, zmienia się bardzo szybko i wymaga nowych spojrzeń, ujęć i przemyśleń. Dotyczy to wszystkich tzw. światów, to znaczy wielkich systemów społeczno-politycznych i ideologicznych, choć w każdym z nich niektóre przynajmniej szczegóły obrazu owej sytuacji są różne.

Encyklika podkreśla personalistyczny charakter pracy oraz jej godność i jej znaczenie w kształtowaniu ludzkiej osobowości, wreszcie jej miejsce i znaczenie w realizacji powołania człowieka, jak również dzieła zbawienia. Z drugiej jednak strony Jan Paweł II zwraca uwagę na wszystkie elementy przedmiotowe kształtujące techniczny, ekonomiczny i społeczny system pracy w świecie współczesnym. Papież staje jednakże na stanowisku pewnego rodzaju priorytetu elementów podmiotowych przed przedmiotowymi: priorytetu pracy przed własnością, osobistego zaangażowania przed techniką, solidarności ludzi pracy przed jej społeczno-ekonomicznymi systemami, prowadzącymi do ograniczenia uprawnień ludzi pracy a nawet ich zniewolenia.

Papież uważa opinię, że współczesne skomplikowane systemy pracy powodujące, że stosunek pracownik—pracodawca wyraża tylko fragment konfliktu społecznego, jaki rodzi się na tle systemów pracy, sprawiają, iż nie tylko analiza całego kompleksu stosunków społecznych staje się coraz trudniejsza, ale i stworzenie systemów ochronnych, obrona uprawnień ludzi pracy i humanizacja stosunków pracy wymaga powołania nowych struktur społecznych, poszerzenia „frontów solidarności” ludzi pracy i bogatszych, bardziej zróżnicowanych zespołów działania i współdziałania społecznego. Zagadnieniem, które stoi nadal otworem jest problem etyki pracy oraz skomplikowane problemy etyki zawodowej. Te ostatnie problemy są niemal nietknięte, jeśli nie liczyć kilku dość fragmentarycznych i dezaktualizujących się bardzo szybko opracowań.

Ostatni rozdział swej encykliki poświęca Papież duchowości pracy, której rozwijanie zakłada, rzecz jasna, dalsze rozpracowanie podstawowych elementów teologii pracy. Wszystkie te zagadnienia pozostają ciągle jeszcze otwarte. Encyklikę należy uznać za szczególnie naglące wezwanie do intensywnych w tym kierunku wysiłków.